46e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 14 4 AVRIL 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1o J'ai fort goûté l'article sur « *Minus malum est aliquid boni* » paru dans l'*Ami* 1928, p. 717. Que penser de cet autre principe : « *Minus bonum est aliquid mali* » ? Je le trouve acceptable, car préférer un moindre bien à un plus grand me paraît chose déraisonnable et donc, au moins en quelque façon, désordonnée, mauvaise. Il me semble avoir lu ce principe dans le P. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin* (Collection des grands philosophes), mais il y a déjà plusieurs années de cela et je n'ai plus le livre pour vérifier. Ceux auxquels j'ai parfois énoncé ce principe ne l'ont jamais admis. Je serais content si vous pouviez m'en donner une petite explication, ou une réfutation s'il n'est pas admissible.

2o Est-ce un bien d'éviter un plus grand mal ? Quand on peut réaliser ce bien, *doit-on* le réaliser ?

Application politique : un électeur catholique dont *le vote* pour Poincaré ou *l'abstention* peut faire que Poincaré soit élu ou son concurrent Marty (c'est une hypothèse), *doit*-il voter pour Poincaré ? *sub gravi ? sub levi ?*

R. — Ad I. Il ne faut pas raisonner du bien comme du mal : leurs natures métaphysiques sont profondément différentes. Le bien, dans son entité objective transcendantale, c'est l'acte, la forme, la perfection, et d'un mot qui résume tout, c'est l'être. Sous le rapport de sa fonction secondaire et relative d'appétibilité, le bien, c'est l'être en tant qu'il convient à une faculté appétitive donnée, c'est-à-dire en tant qu'il est apte à « actuer, » à parfaire, à combler une puissance d'amour, animal, humain, angélique, divin (l'amour en Dieu étant « acte pur »).

Le mal, qui est métaphysiquement néant d'être, n'est pas susceptible d'une définition directe. On le définit indirectement, par opposition au bien : *privatio boni debiti.* Notez bien la portée de cette épithète *debiti :* là est toute la solution du présent problème.

Est-ce un mal, pour un caillou, que de n'avoir pas de sensibilité ? Non, parce que la nature du caillou n'est pas atteinte, diminuée, incomplète, par le fait de la sensibilité absente, celle-ci étant totalement étrangère à son essence, à son être propre, à toute la somme de perfection possible pour lui dans sa ligne.

Pour l'animal, au contraire, l'absence ou l'atténuation des éléments de sensibilité qui sont exigés par son espèce, est un mal. La langue scolastique dit avec raison que, dans le premier cas, la carence de sensibilité est une *négation* pure, alors qu'elle est une *privation* dans le second.

Voilà pour le mal dans l'ordre physique. Il en est tout de même dans l'ordre moral propre à l'homme. Un acte est bon lorsqu'il possède, dans sa ligne, la perfection d'être moral qui lui est propre, c'est-à-dire quand il est conforme à la règle, à la loi qui lui donne la plénitude de son actuation morale ; et il est mauvais précisément dans la mesure où lui fait défaut cette actuation qui lui est « due, » qu'il a le devoir de réaliser.

Chez l'animal, l'absence de moralité est pure *négation ;* elle est au contraire une *privation* dans l'homme, qui en est la cause, alors qu'il a le pouvoir et le devoir de l'éviter.

Bien que le terme *privatio* renferme implicitement l'idée du *debitum,* puisqu'il n'y a privation que là où manque une chose qui *devrait* exister, on est convenu cependant de « l'expliciter » pour la clarté de sa définition : *malum est privatio boni debiti.*

Il est entendu que nous sommes ici exclusivement sur le terrain métaphysique. Nous laissons de côté d'autres acceptions possibles du « mal, » celle, par exemple, qu'on peut dire psychologique, et qui consiste dans le fait d'éprouver une souffrance. Encore est-il que, même quand on dit avoir « mal aux dents, » le mal physique est toujours sous-jacent à la douleur, celle-ci étant causée par le désordre de quelque partie du composé humain qui n'est pas dans sa condition normale, à laquelle manque un équilibre de perfection, une intégrité d'être qui lui est *due (privatio boni debiti).*

Or, tout autre est le fondement et le résultat de la comparaison que l'on peut avoir à établir entre les deux termes d'un choix à faire suivant qu'il s'agit du bien ou du mal.

Quand le mal est en jeu (nous supposons le choix nécessaire), on a affaire à deux privations de bien, dont l'importance s'estime d'après les quantités différentes de bien qui en sont les termes.

Si je choisis le mal A, qui est en fait une privation de bien qu'on peut chiffrer par 2, alors que le mal B se chiffre en bien correspondant par 5, je réalise un gain de 3, puisque au lieu d'une perte 5, mon choix n'aboutit qu'à une perte 2. Cet excédent 3, qui subsiste, est à coup sûr un bien. Et,

comme dans mon choix ce n'est pas le mal 2 que volontairement je cherche à réaliser pour lui-même en tant que mal, mais le bien 3 que je cherche à sauver, il faut conclure que j'agis bien, *propter bonum* et, en principe général, que *minus malum est aliquid bonum.*

Supposons maintenant que j'aie à choisir entre deux biens A et B, dont les « bontés » relatives se chiffrent par 2 et 5. Je me décide pour A, en quoi évidemment je néglige, je laisse « perdre » les 3 degrés de bien qui constituent l'excédent de B sur A. L'absence voulue de ces 3 degrés dans mon action est-elle un mal ? Oui, si cette absence est une *privation ;* non, si c'est une simple *négation ;* en d'autres termes : oui, si ce bien 3 était *dû* à mon action : non, s'il n'était *pas dû*.

Aucun principe de morale n'impose à notre volonté le *devoir* du plus grand bien possible. La loi (naturelle, divine, ecclésiastique, civile) fait un tri judicieux, nécessaire et suffisant, parmi les chemins susceptibles de nous mener normalement, en toute sagesse pratique, à notre fin dernière. Ces chemins-là sont obligatoires : il y a « mal » à ne pas les fréquenter, parce qu'alors nos actions manquent de la conformité qu'elles doivent avoir avec la règle des mœurs *(privatio rectitudinis debitæ).*

Mais, en dehors de ces voies obligatoires, moralement essentielles, il en est d'autres qui conduisent aussi, et très bien, à la fin dernière (donc *bonnes),* mais que le Législateur ne nous impose pas par souci de réduire au minimum les contraintes de notre liberté, pour ne pas surcharger d'un fardeau trop lourd *(onus importabile)* nos épaules qu'il sait peu résistantes. Que les forts, les braves, les saints s'engagent volontairement en ces chemins de perfection facultatifs, plus sûrs mais plus ardus, c'est très bien ; mais, comme ils n'y sont en aucune façon obligés, ils pourraient s'en abstenir sans commettre aucune faute, pareille abstention n'étant pas dans leur volonté un mal, *privatio rectitudinis* DEBITÆ.

Je dois 95 francs à un brave homme d'ouvrier que j'estime et qui n'est pas riche. Je lui donne un billet de 100 francs, soit 5 francs en plus, pour gratification, à titre d'aumône déguisée. Mon action est bonne à un double titre : de stricte justice d'abord, pour les 95 francs versés, de charité ensuite pour les 5 francs de « pourboire. » Ce serait mal moral de ne pas donner les 95 francs qui sont *dus ;* mais il n'y aurait aucun mal dans le fait que je m'abstiendrais d'une générosité facultative, que ne réclame pas du tout la rectitude normale de mon action. Elle serait alors moins bonne *negative,* (ce qui n'entraîne aucun *mal* pour elle), mais non pas *privative,* ce qui arriverait, par exemple, si je prétendais me libérer d'une dette en versant 90 francs au lieu de 95.

Or, si l'on n'est pas tenu de faire toujours le bien possible, on a, par contre, le devoir absolu de n'arrêter les complaisances effectives, approbatives, tolérantes de notre volonté sur aucun mal en tant que tel. C'est ce qu'achèvent de mettre en lumière les réflexions précédentes et ce qui fait enfin comprendre pourquoi le *minus malum* est toujours *aliquid boni,* tandis que le *minus bonum* n'est pas nécessairement *aliquid mali ;* pourquoi aussi, en retournant les formules, il y a toujours péché à choisir le *majus malum,* alors qu'on peut sans faute aucune s'en tenir au *minus bonum,* quand le *majus bonum* n'est aucunement obligatoire ; ce qui revient à dire, en résumé, que le bien peut être facultatif, le mal jamais.

Ad II. Quant à la seconde partie de la question qui nous est présentée, sa résolution est facile pour peu qu'on se réfère aux principes que nous venons de rappeler. C'est la simple application à un « cas électoral » de la doctrine du *minus malum,* application, toutefois, qui, pour être exacte, demande avant tout que soient nettement précisées les conditions de l'hypothèse visée par notre correspondant.

Il s'agit d'abord de deux termes mauvais, dont l'un est plus mauvais que l'autre, et de beaucoup : Poincaré et Marty ne sont là que des symboles du mal et du pire.

En second lieu, il s'agit d'un choix *nécessaire* entre deux maux, car si le choix était *facultatif,* il est tout clair que la solution obvie du cas serait de ne choisir ni l'un ni l'autre des maux en présence. Nous supposons donc que la conscience de l'électeur est par avance ainsi formée qu'il se trouve dans l'obligation de voter et de déposer dans l'urne l'un des deux bulletins : Marty ou Poincaré.

Cette observation a sa raison d'être, car le principe : « de deux maux il faut choisir le moindre, » n'a, encore une fois, son application que dans l'hypothèse d'un mal *inévitable :* Poincaré ou Marty. Que ceci soit donc bien entendu, sans quoi notre réponse courrait risque de tomber dans le vide si, par exemple, l'électeur avait la faculté de se réfugier dans l'abstention. Quand et pourquoi l'abstention est-elle permise sans faute de conscience ? c'est là un autre problème, qui pour le moment n'est pas en discussion. Laissons-le de côté ; il y aurait toute une étude à faire sur ce point délicat de coopération négative au mal, plus ou moins excusable suivant les circonstances. Non, dans le cas présent, point d'abstention possible, on le suppose.

Il s'agit, enfin, d'un vote qui aura pour effet l'élection de l'un ou de l'autre. C'est l'hypothèse ; prenons-la comme elle nous est donnée. Ordinairement, l'électeur ne sait pas au juste quelle sera la portée « effective » réelle de son vote, s'il se fondra dans une minorité ou dans une majorité. Il arrive même qu'il vote mal, à contre-cœur, par discipline, espérant dans son arrière-pensée que son candidat ne sera pas élu. En tout cas, s'il sait bien que son bulletin aura sa part de coopération dans une masse qu'il grossit d'une unité, il n'est jamais en présence de notre hypothèse, à savoir qu'il dépend de lui uniquement que son candidat

triomphe. Peu importe ; acceptons cette hypothèse, mais ne la perdons pas de vue pour ne pas fausser le sens de la solution qu'elle appelle.

Ceci dit, si l'on considère en eux-mêmes les deux « maux » en présence, il est moralement impossible que l'électeur, conscient de leur inégalité, ne commette pas une faute en votant pour Marty, et une faute grave en raison de sa matière, étant donnée la distance de Poincaré à Marty, ainsi que l'intérêt d'ordre public qui est en jeu dans l'élection.

Suivant la formule pittoresque déjà employée, chiffrons par 2 le mal Poincaré et par 5 le mal Marty, soit pour celui-ci 3 degrés de plus. En votant pour Marty, l'électeur prend ces 3 degrés de mal pour *motif de sa préférence* puisque par ailleurs il y a égalité (2) entre les deux termes. Or, prendre le mal pour motif de son choix, c'est précisément ce qui constitue le désordre moral, la faute de conscience, le péché. L'électeur, simplement honnête, *doit* donc, un peu à contre-cœur peut-être, voter pour Poincaré.

« A contre-cœur peut-être » disons-nous. Pour une conscience intelligente et éclairée ce « peut-être » sonne faux ; c'est « certainement » qu'il faut dire. Car, enfin, nous avons toujours en Poincaré le mal comme 2, et le vote favorable est évidemment un acquiescement à ce mal.

Mais ici, attention ! Acquiescement de pure *tolérance*, oui ; d'*approbation*, non.

A tout instant il arrive, dans les affaires humaines, qu'on est amené, non pas à *faire* volontairement un mal pour, par ce *moyen*, réaliser un bien, mais à *laisser se produire* par ailleurs, à ne pas empêcher, d'un mot, à *tolérer* simplement un mal, voire par coopération matérielle, et cela pour obtenir un bien majeur qui se présente parallèlement uni au mal et qui, alors, est le seul motif propre et déterminant de la volonté. C'est toute la théorie fameuse de la « cause à deux effets » simultanés et indépendants, qu'il est permis de poser s'il y a des motifs justes de le faire, en raison de l'effet bon, que l'on cherche sans pour cela approuver l'effet mauvais, qui n'est que toléré. Notre électeur, donc, par son vote *permet* il est vrai le mal Poincaré (2), mais veut, et directement, avant tout, barrer la route au mal supplémentaire Marty (3), qui ainsi ne sera pas réalisé, ce qui est un bien.

Solution limpide, absolument certaine dans les conditions précises de l'hypothèse envisagée. Si ces conditions viennent à varier, il est tout clair que la réponse peut être différente. Supposons, par exemple, — ce qui n'est point chimérique du tout — que l'électeur soit partisan du pire, du casse-cou, où il voit, à travers la perspective d'une réaction violente, le moyen efficace de servir la bonne cause. Pour lui, l'arrivée des pires communistes et démagogues à la Chambre doit être le point de départ d'un état de choses violemment révolutionnaire qui aura, par contre-coup, pour effet de provoquer la réaction des gens d'ordre avec la restauration conséquente d'un meilleur état politique en France.

Nous ne discutons pas pour le moment cette théorie. Si fausse qu'elle soit, elle a cependant des adeptes qui peuvent là-dessus être de bonne foi. Ils auraient tort de voter pour Marty, mais seraient sans doute excusables devant Dieu, l'objet de leur intention, bien que chimérique, étant un bien, et non pas un mal, comme dans l'hypothèse précédente.

Quelle faute, encore, commettrait l'électeur qui, par discipline de parti, voterait, à contre-cœur, pour Marty, ce qu'il ne ferait assurément pas s'il était libre de choisir personnellement son bulletin ? Nous n'entendons pas l'excuser, en principe, de façon absolue. Mais il peut se rencontrer des cas d'ignorance, d'erreur épaisse et de bonne foi dans le jugement où un simple, qui ne réfléchit guère et n'a sur ce chapitre qu'une moralité très rudimentaire, se croirait permis, obligatoire même d'agir ainsi en raison du *bon* service qu'il rend à *sa* cause, dont il ne songe même pas à comparer l'importance avec l'intérêt supérieur du bien public, et qu'il estime peut-être même servir mieux que toute autre les intérêts généraux de la France. Que de pauvres « mal votants » sont ainsi à instruire plutôt qu'à condamner !

Et n'est-ce pas en vertu d'une aberration du même genre que des électeurs, de condition sociale plus élevée, intelligents et instruits, se croient permis de voter pour un candidat monarchiste mauvais plutôt que pour son adversaire, candidat républicain excellent, sacrifiant ainsi à la passion ou à la discipline de parti politique les intérêts majeurs de la religion et du bien général de la France ?

Toutes ces considérations d'ordre pratique auxquelles on pourrait en ajouter d'autres, visent surtout la prudence que doit apporter le prêtre, au confessionnal, dans l'appréciation objective et personnelle des cas électoraux qu'il peut avoir à résoudre. S'il en est, et beaucoup sans doute, qui appellent la contrition et le bon propos, d'autres, nombreux aussi, ne réclament que la lumière d'un enseignement sagement approprié aux circonstances.

Une objection encore, avant de finir. Très bien ! pensera un lecteur subtil. De deux maux entre lesquels on doit nécessairement opter, il faut choisir le moindre ; c'est entendu. D'autre part, entre deux biens facultatifs, on n'est pas tenu de choisir le plus grand ; le moindre bien n'est pas un mal ; c'est entendu encore. Mais si, au lieu de considérer le « mal » dans notre cas Marty-Poincaré, nous envisageons ce qu'il y a de bien dans l'une et l'autre candidature, Marty étant alors le moindre bien par rapport à Poincaré, voter pour Marty n'est pas un mal, d'après le second principe ci-dessus énoncé.

A cela il faut répondre, d'abord, que, quoi qu'il en soit de la comparaison sous le rapport du bien, celle du mal s'impose quand même absolument, et condamne ce vote comme immoral.

Il faut remarquer, en second lieu, que l'on n'est pas ici en présence de deux biens facultatifs. Ce n'est pas du tout le cas de l'homme qui est parfaitement libre de donner ou de refuser la gratification supplémentaire dont nous parlions plus haut. Telle circonstance peut se présenter où le plus grand bien possible — le tutiorisme — devient, à quelque titre particulier, obligatoire. Cette hypothèse se vérifie, disent les théologiens, toutes les fois que d'une action humaine donnée dépend, pour soi ou pour autrui, un certain effet à priori rigoureusement nécessaire et tel que, sans cette action, l'effet ne sera pas réalisé. C'est sur ce principe qu'on s'appuie pour conclure que, en matière sacramentelle, dans la collation du baptême par exemple, l'usage des opinions probables est interdit : il faut être tutioriste, c'est-à-dire, entre deux manières, en soi bonnes, de procéder, choisir celle qui est la meilleure, la plus assurée de sauvegarder la production de l'effet qu'il faut à tout prix réaliser.

Or, quand il s'agit d'une société, l'effet primordial, nécessaire, que doivent poursuivre tous ceux qui, directement ou par coopération, contribuent à son gouvernement, c'est, non pas un bien quelconque, mais le plus grand bien possible de la communauté, d'où nécessité, pour ceux qui votent, de faire en sorte, par leur action propre, que le *dignior* soit élu. Voter pour le moins digne serait non seulement se causer par ricochet un mal à soi-même, mais aussi causer aux membres de la communauté le tort qui résultera pour eux de l'absence du plus grand bien dont ils seront privés par cette fâcheuse élection.

De quelque façon, donc, qu'on retourne les termes du problème, il reste que, en présence de Poincaré, voter pour Marty est, en principe, une faute grave de conscience.

Q. — *Questions à propos du Jubilé.*

I. — Sur le n. 69 de votre commentaire :

Les auteurs de morale que j'ai consultés, en faisant les exceptions que vous signalez au n. 2, c, *l'absolution du complice,* disent que le cas est réservé, en temps de jubilé, seulement si le délit a été commis plus de deux fois. Ainsi Marc, Noldin... Ils se basent sur cette particularité que Léon XIII n'a excepté le cas que dans ces conditions d'une double récidive. Qu'en pense l'*Ami ?*

II. — Sur les chapelles des communautés :

Les fidèles vivant en communauté dans les maisons religieuses, d'enseignement, hospices, etc., ayant une chapelle semi-publique, 1° peuvent-ils faire les visites dans cette chapelle ? 2° Et si on n'y dit pas habituellement la messe ? 3° l'Ordinaire peut-il le permettre ? L'*Ami* semble le nier. Je crois, en effet, que les seuls confesseurs, avec les motifs nécessaires, peuvent le permettre.

III. — A propos de la désignation des églises à visiter :

Dans les lieux où il y a plus d'un oratoire public où l'on dit ordinairement la messe, l'Ordinaire, par exemple, fixe la seule église paroissiale, à visiter six fois. Cette fixation est-elle régulière, et permet-elle de gagner le jubilé ?

En d'autres termes, faut-il interpréter les mots de la Constitution : *quæ* (oratoria) *a loci Ordinario assignanda erunt,* dans le sens que là où il y a 2 ou 3 églises, ou davantage encore, l'Ordinaire peut n'en désigner qu'une seule ?

IV. — A propos des religieux :

J'ai lu un document qui met sur le même pied, pour accorder les dispenses aux religieux, les supérieurs et les confesseurs. Il me semble que cette interprétation vaut mieux que la vôtre, n. 58, étant plus conforme à la lettre et à l'esprit de la Constitution ; et pour les raisons suivantes :

1° Au n. V, la Constitution parle de *fideles* à qui les confesseurs peuvent donner ces dispenses. Le mot *fideles* ne comprend-il pas les religieux et les laïques ?

2° Au n. VI, il y a que les religieux *peuvent* s'adresser à leurs supérieurs. Il n'y a pas *doivent.*

Que vous en semble ?

R. — Ad I. L'autorisation d'absoudre le complice *in peccato turpi* n'était généralement pas donnée aux confesseurs en temps de jubilé. Le premier, Léon XIII fit cette concession, n'exceptant des facultés extraordinaires d'absoudre qu'il accorda, que ce délit d'absolution du complice *commis* deux fois ou davantage. Les confesseurs se trouvaient ainsi munis des pouvoirs d'absolution quand le délit n'avait été commis qu'une ou deux fois.

Pareille concession a été faite depuis, en particulier pour le jubilé de 1926.

Mais ce sont là des *concessions,* et *non pas des règles d'interprétation* de concessions déjà accordées, pareilles, par exemple, aux *Monita* de la S. Pénitencerie, ou décrets des SS. Congrégations sur des points précis. Et c'est d'après les termes mêmes des concessions qu'il faut se baser pour déterminer les pouvoirs concédés en temps de jubilé. Une concession dans un jubilé particulier n'entraîne pas nécessairement, dans les jubilés suivants, la même faculté.

Il est donc nécessaire, dans l'interprétation de la Constitution pour le présent jubilé, de s'en tenir aux termes mêmes de cette Constitution. Elle excepte le cas de l'absolution du complice, sans plus. Ce cas est donc excepté, et quel que soit le nombre de fois que le délit ait été commis. Aucune interprétation officielle de l'Eglise n'a fixé que cette concession, quand elle était faite, devait s'entendre par rapport à un nombre de commissions du délit.

Par ailleurs, pour spécifier ce cas réservé en temps de jubilé, la Constitution ne l'exprime pas en toutes lettres, elle renvoie seulement au can. 2367, ce qui signifie que le cas est soustrait aux facultés des confesseurs, en temps de jubilé, tel qu'il est marqué en ce canon. Là vous le trouverez réservé simplement, sans aucune distinction de récidives.

Pour tous ces motifs, il faut donc conclure que, pour le présent jubilé, l'absolution ou la fiction d'absolution du complice *in peccato turpi* est mise à part des concessions faites, et qu'elle est impossible, même si le délit n'a été commis qu'une seule fois.

Ad II. La Constitution ne fait aucune concession relativement à la chapelle des communautés. Elle désigne des églises ou oratoires publics pour

les visites. Rien n'autorise à étendre le sens des mots églises ou oratoires *publics* ou oratoires semi-publics. C'est le cas, lorsque les inconvénients seraient trop importants, ou lorsqu'il y aurait impossibilité (v. g. pour les communautés cloîtrées), de recourir, si c'est nécessaire, aux pouvoirs de dispense des confesseurs.

1° Sans dispense, on ne peut pas visiter un oratoire semi-public, quel qu'il soit.

2° L'absence de cette condition plusieurs fois exprimée par la const. *Auspicantibus Nobis : « pourvu qu'on y célèbre habituellement la messe, »* serait évidemment une raison de plus qui s'opposerait à ce que les visites puissent être faites dans ces oratoires sans l'intervention d'une dispense.

3° L'*Ami* ne semble pas du tout nier que l'Ordinaire puisse donner ces permissions. Il dit seulement que l'Ordinaire, en tant qu'Ordinaire, ne reçoit pas d'autres pouvoirs particuliers que celui de réduire le nombre de visites, s'il y a des processions. L'*Ami* ne va pas plus loin, car il sait que l'Ordinaire est confesseur... Sans doute ne l'ignorez-vous pas non plus, mais l'avez-vous simplement oublié.

Ad III. La Constitution est très claire sur le point. Là où il n'y a qu'une seule église ou qu'un seul oratoire public, le seul édifice sacré entrant dans ces dénominations doit être visité six fois. Là où deux de ces édifices ont droit à ce nom, chacun doit être visité trois fois, sans qu'il soit possible à quiconque de faire ici une désignation. Là où trois édifices sacrés sont dans la compréhension des deux mots « église, oratoire public, » chacun doit être visité deux fois : dans ce lieu également, personne ne peut faire de désignation.

Ce n'est que dans les lieux, où il y a plus de trois églises ou oratoires publics, qu'une désignation s'impose, et elle doit porter sur trois églises ou oratoires publics, ni plus ni moins. C'est là toute la signification des termes de la Constitution que vous citez. L'Ordinaire doit désigner trois églises ou oratoires publics, dans les lieux où ces édifices sacrés sont en nombre supérieur à trois. C'est tout ce qu'il peut faire, du moins d'après la Constitution, et sauf indult particulier.

Ad IV. Votre document fait manifestement erreur. Les termes de la Constitution séparent nettement les rôles des supérieurs d'une part, et des confesseurs de l'autre. Les supérieurs peuvent dispenser toute la communauté à la fois ; les confesseurs ne peuvent dispenser que chacun de leurs pénitents, un à la fois et en particulier. Les supérieurs reçoivent l'autorisation de dispenser de façon absolue ; les confesseurs ne la reçoivent que s'il y a nécessité : *aliquo*, OCCURRENTE NECESSITATE, *singuli a proprio confessore*. Personne ne peut supprimer de la Constitution les mots *occurrente necessitate*.

Voilà pour le général. Vos raisons particulières ne valent rien.

1° Le mot *fideles* comprend, en effet, les laïques et les religieux, mais de façon générale. Quand le contexte montre évidemment que le rédacteur d'un document sépare nettement les fidèles des religieux, il n'en va plus ainsi.

C'est précisément ce que fait la const. *Auspicantibus Nobis*, qui porte des prescriptions spéciales pour les religieux. Ce faisant, elle les met à part, et montre que le législateur ne les a pas pris dans la compréhension du terme *fideles*, sans quoi ses déterminations spéciales seraient sans aucun objet et complètement inutiles, sinon contradictoires.

S'il n'y avait pas de prescriptions spéciales pour les religieux, le n. V s'appliquerait à eux. Mais la présence du n. VI concernant les religieux démontre que les déterminations du n. V ne s'appliquent pas à eux.

2° Il n'y a pas *doivent*, parce que pas plus les religieux que les autres ne sont dans l'obligation de se faire dispenser, d'obtenir des dispenses. Le mot *possunt* signifie à qui les religieux peuvent s'adresser pour obtenir les dispenses dont ils auront besoin. Il dit ceux qui *peuvent* (et c'est suffisant) les dispenser. Du reste le mot *possunt*, dans le texte même, s'applique aussi aux confesseurs. Le sens est le suivant : « Les religieux *peuvent* s'adresser à leurs supérieurs..., et aussi, *en cas de nécessité*, chacun à son propre confesseur. »

Il est impossible de traduire autrement, sans supprimer les mots *occurrente necessitate*, la *lettre* même de la Constitution.

Quant à l'*esprit* de celle-ci, outre que nous ne voyons pas très bien ce que vient faire cet esprit-là, il nous paraît qu'il est pour faire une différence entre les religieux et les simples fidèles, vu que la Constitution s'occupe d'eux en faisant deux catégories distinctes de personnages. Et cette remarque se trouve renforcée de ce fait que si les fidèles peuvent être dispensés par tout confesseur (puisque aussi bien ces dispenses ne doivent pas nécessairement être accordées *intra confessionem)*, les religieux, même en cas de nécessité, ne peuvent s'adresser qu'à *leur* PROPRE *confesseur*, non pas du tout à un confesseur simplement.

Et si vous et votre document, vous contentant de supprimer l'*occurrente necessitate*, n'avez pas supprimé aussi le *proprio confessore*, c'est sans doute par un heureux manque de logique. Et vous avez bien fait de ne pas assimiler jusque là religieux et fidèles. Mais conservez la distinction toutes les fois que le texte de la Constitution la fait. *Conservant la lettre, vous êtes assuré de ne pas trahir l'esprit.*

Q. — A propos du Jubilé, l'*Ami* voudrait-il répondre aux trois questions suivantes ?

1° Les deux jours *de jeûne* sont-ils obligatoires même pour les fidèles qui n'ont pas 21 ans, ou pour ceux qui ont atteint la soixantaine ?

2° Quel est le montant approximatif de *l'aumône* à faire en faveur des œuvres désignées ? Un confesseur peut-il indiquer, par exemple à un travailleur de donner le gain d'une journée de travail, à un rentier de

donner 1 0/0 de ses revenus bruts ? Et les épouses ? Et les enfants ?

3° Un aumônier de pensionnat peut-il, en faveur de ses jeunes ouailles, commuer, pour tous, en bloc, les deux jours de jeûne ou l'obligation de l'aumône en quelque autre bonne œuvre ?

R. — Ad I. Les deux jours de jeûne sont obligatoires pour *tous les fidèles* qui veulent gagner le jubilé. La Constitution ne fait aucune exception. Ce document apostolique ne concède le jubilé qu'à certaines conditions précises, et ces conditions doivent être strictement remplies, comme celles de toutes les indulgences, à peine de ne pas gagner les faveurs dont elles sont le prix. D'ailleurs, l'autorisation accordée à de multiples personnages, tous les confesseurs sans exception, de commuer les œuvres prescrites lorsqu'il y a de ce faire une raison sérieuse, va au-devant de toutes les difficultés pratiques que l'on peut raisonnablement invoquer.

On ne voit pas pour quel motif les jeunes gens âgés de moins de 21 ans, et les fidèles arrivés aux 60 ans, seraient exemptés, purement et simplement, de ces jours de jeûne. Nous espérons qu'on n'ira pas, toutefois, jusqu'à la véritable aberration qui consisterait à mettre en cause le can. 1254 § 2. Ces chiffres de 21 et 60 ans nous font craindre que certains osent aller jusque-là. Personne qui ne voie, et immédiatement, que le can. 1254 ne s'occupe que des jours de jeûne imposés par les lois générales de l'Eglise, de ceux qui sont rendus obligatoires par le can. 1252.

Interrogée à propos du jubilé accordé par Pie IX à l'occasion du concile général du Vatican, la S. C. des Indulgences déclara, le 10 juillet 1869, que ceux qui n'avaient pas atteint l'âge fixé par l'Eglise pour les jeûnes de précepte n'étaient pas exempts du jeûne exigé pour le jubilé. Elle ajoutait que, si ces personnes ne pouvaient pas accomplir ce jeûne, le confesseur pouvait commuer cette obligation. La S. C. donnait la même réponse pour les ouvriers occupés à des travaux pénibles, pour toutes les personnes, en général, qui seraient dispensées de l'obligation du jeûne aux jours déterminés par la loi universelle de l'Eglise.

Il ne saurait exister aucun doute après cette réponse. L'âge, par lui-même, n'exempte pas du jeûne prescrit pour le jubilé. S'il y a une raison sérieuse empêchant le jeûne, tout confesseur a les pouvoirs de commutation comme pour toutes les autres œuvres, pour le présent jubilé.

Ad II. La Const. *Auspicantibus Nobis* se garde bien de fixer le taux de cette aumône. Vous permettrez à l'*Ami* d'imiter cette prudence, qui s'impose rigoureusement, au point de vue général. La Constitution s'en rapporte aux revenus et à la générosité de chaque fidèle. C'est dire que tout dépend des circonstances individuelles. Personne ne peut raisonnablement établir une échelle tarifée de ces aumônes. Un homme prudent, doué de jugement, verra immédiatement ce qu'il faut pour telle personne, dans telles circonstances de vie et nécessités de position sociale.

Quant à conseiller à un travailleur qui n'a pour vivre que ce que lui rapporte son travail, que son salaire, de consacrer à une aumône, à *une seule* aumône, le gain *total* d'une de ses journées, cela nous paraît singulièrement exagéré, généralement parlant. Il en est de même de l'1 o/o des revenus bruts. Il y aurait là, à notre avis, une généralisation injuste et imprudente. Les travailleurs ne sont pas tous rémunérés dans une proportion exactement égale. Tel reçoit par jour juste ce qui lui faut pour son entretien, parfois plutôt moins que plus, un travailleur intellectuel par exemple, tandis que tel autre est largement et grassement payé. Il ne saurait y avoir entre ces deux situations une commune mesure se déterminant par une telle précision : le salaire d'une journée.

De même pour le pourcentage. C'est trop brutal. De petits rentiers seront considérablement gênés, là où des riches ne seront pas atteints et ne s'apercevront qu'à peine de la dépense.

Il faut songer aussi que tous les fidèles, comme c'est spécifié dans la Constitution, peuvent gagner le jubilé plusieurs fois, autant de fois qu'ils le désirent. Comme il leur faut répéter pour chaque gain du jubilé tous les actes prescrits, donc l'aumône, il importe de ne pas leur barrer la route par une sévérité excessive, et de ne pas les empêcher de gagner plusieurs fois la précieuse indulgence.

Quant aux femmes mariées, tout comme pour les jeunes filles, aux enfants tout comme pour les grandes personnes, il ne saurait y avoir que des cas d'espèces à considérer. Aucun barême n'est possible raisonnablement. Il faut en premier lieu, savoir de quelles sommes d'argent chaque individualité peut disposer à son gré.

Tout dépend, par conséquent, des circonstances inhérentes à chaque cas. Il faut les considérer, et dans les cas douteux, se montrer plutôt large que sévère.

Terminons en faisant remarquer que notre correspondant parle des *œuvres assignées*. Elles ne sont assignées que de façon, aussi, fort générale. La particularité des œuvres à qui ira l'aumône de chacun, est laissée par le Souverain Pontife au choix personnel. Nous ne pensons pas que quelqu'un pense pouvoir oser faire une obligation là où le législateur suprême, le concessionnaire de l'indulgence, n'a pas voulu le faire. Le Souverain Pontife s'étant permis uniquement d'exprimer un désir, orienté vers la Propagation de la Foi, sans doute personne ne se rencontrera qui exprimera un désir opposé, ou qui mettra un obstacle quelconque à la réalisation du désir du Père commun des fidèles.

Ad III. Les aumôniers, comme tels, ne reçoivent de la Constitution apostolique portant indiction du jubilé, aucun pouvoir spécial soit de dispense, soit autre quel qu'il soit. Par ailleurs les aumôniers n'ont pas d'ouailles, de *sujets*, à proprement parler, sur lesquels ils puissent exercer des pouvoirs quelconques, collectivement.

Seuls, les confesseurs ont reçu des pouvoirs de commutation. Ils peuvent exercer ces pouvoirs en dehors de la confession. Ils peuvent en user en faveur de quiconque s'adresse à eux, même sans vouloir leur faire sa confession. Mais aucun d'eux ne peut parcourir les rues en criant, ou en se faisant précéder d'une enseigne sur laquelle ces mots seraient inscrits : « Vous tous qui m'entendez (ou me lisez), moi confesseur, je vous dispense de l'aumône pour gagner le jubilé. »

Que les aumôniers fassent donc comme les confesseurs : qu'ils attendent que chacun leur demande, individuellement, les dispenses dont il croira avoir besoin. Ainsi mis dans la possibilité d'user des facultés qui leur sont concédées, qu'ils examinent chaque cas à part, et qu'ils accordent la dispense quand ils se trouveront en face de la raison sérieuse requise.

Il est inutile à tout et à tous, et il serait ridicule, que quelqu'un se donne, à cette occasion, des airs empruntés de grand prélat, et promulgue solennellement des dispenses qu'on ne lui demande pas. Demeurons en toutes choses dans la modestie et la mesure, qui dénotent à la fois, et le jugement, et le zèle bien compris de la gloire de Dieu et de l'utilité des âmes.

Q. — *Nous groupons ici, concernant les vicaires coopérateurs, diverses questions qui nous ont été adressées à des dates bien différentes.*

I. — Critiques se rapportant à la réponse de l'*Ami* 1924, p. 21 et suiv.

1o Si serrée que se présente votre argumentation sur les pouvoirs des vicaires d'absoudre en dehors du diocèse, elle ne semble pas complètement décisive. Du reste, ceux qui ne vous suivraient pas ne seraient pas en mauvaise compagnie, puisque Tanquerey, Arregui, Vermeersch, gardent un prudent silence, tandis que le manuel de M. Bargilliat enseigne explicitement, n. 1174 : « *Vicarius cum sit quasi-ordinarius, potest subditos extra territorium parœciæ, imo, extra diœcesim, absolvere.* »

Si j'avais à défendre cette thèse, voici comment je la présenterais :

Premier argument. — « Le curé et ceux qui tiennent sa place » (can. 873, § 1) peuvent entendre les confessions dans leur territoire. Il s'agit ici des vicaires coopérateurs, car le curé est au singulier, et seuls, les vicaires coopérateurs peuvent justifier ce pluriel, l'économe et le vicaire coadjuteur n'étant jamais qu'un seul. Donc, ici, le Code ne marque pas de différence entre le pouvoir du curé et celui des vicaires.

Deuxième argument. — Par ailleurs, « ceux qui ont le pouvoir ordinaire d'absoudre peuvent absoudre leurs sujets n'importe où » (can. 881, § 2). Or, le pouvoir ordinaire est la juridiction « attachée à la charge même » (can. 197, § 1). C'est ainsi que la lettre de nomination d'un vicaire peut ne pas mentionner les pouvoirs de confesser : ce vicaire estimera néanmoins les avoir, du fait de sa charge, qu'il ne saurait remplir sans eux (can. 200, § 1). Ces pouvoirs semblent bien attachés à sa charge, donc ordinaires. C'est ce qui explique que le vicaire, par le droit, et « en vertu de sa charge, doit suppléer et aider son curé dans tout le ministère paroissial » (can. 476, § 6). La confession des fidèles, même en dehors de la paroisse, fait partie de ce ministère paroissial, qui incombe au curé, et à son vicaire comme à son aide ou suppléant.

Troisième argument. — Ce pouvoir du vicaire, que nulle part le Code ne qualifie, que certains appellent **délégué** *ad universitatem negotiorum*, que d'autres disent *quasi-ordinaire*, ne serait-il pas *potestas ordinaria vicaria* dont parle le can. 197, § 2, analogue au pouvoir du vicaire général ? Et si l'on n'emploie pas purement et simplement l'expression de « juridiction ordinaire, » c'est que la juridiction du vicaire n'est pas distincte de celle du curé, auquel il reste uni et soumis.

2o La thèse ainsi présentée, il reste à répondre à l'article de l'*Ami*.

A) Le premier paragraphe donne une référence qui, au fond, est fausse. On renvoie au can. 197 § 1, pour prouver que la juridiction du vicaire est « une commission donnée à leur personne ». Mais ce canon définit simplement par ces mots la juridiction déléguée, sans faire la moindre allusion aux vicaires.

B) La juridiction des vicaires paraît « de large interprétation » (can. 200, § 1). Si aucun article du Code ne le dit expressément, aucun article ne précise non plus quel est ce genre de juridiction, et le can. 476 § 6 suppose bien cette « *universitatem negotiorum,* » dans les mots : « *in universo parœciali ministerio.* »

C) Le commentaire du can. 200 § 1, à la p. 22, 1re col., 2e alinéa, fait une pétition de principe. Ce canon dit en effet 1o que la juridiction ordinaire ou déléguée *ad universitatem negotiorum* est d'interprétation large ; mais 2o que toute autre juridiction, c'est-à-dire celle déléguée et restreinte, est d'interprétation stricte. Pour appliquer à la juridiction des vicaires cette stricte interprétation, il faut la supposer non déléguée *ad universitatem negotiorum ;* mais c'est ce qui est justement en question.

D) Le can. 879 § 1 ne semble pas davantage concluant. En effet, la lettre de nomination d'un curé n'a pas coutume de mentionner le pouvoir de confesser, pas plus que la lettre de nomination d'un vicaire, parce que l'un comme l'autre est chargé de tout le ministère paroissial, *universo ministerio parœciali* (can. 876, § 6).

E) Vous observez, ensuite, très justement, que la délégation générale doit comporter la délégation générale pour les mariages, que vous voyez exclue par le can. 1096 § 1, où précisément je la vois affirmée de façon formelle. C'est d'ailleurs l'interprétation des Statuts diocésains de notre diocèse, qui, au sujet du pouvoir de sous-déléguer pour les mariages, donnent la référence au can. 199 § 3, indiquant par là qu'il s'agit d'un pouvoir de droit commun, découlant de la juridiction *ad universitatem negotiorum*.

F) Votre interprétation générale du can. 881 § 2 est parfaite ; l'application au cas particulier du vicaire ne semble pas s'imposer, puisque la juridiction ordinaire peut être « *sive propria, sive vicaria* » (can. 197, § 2).

3o Je ne conclurai pas que cette thèse est péremptoire, mais plutôt qu'elle laisse le champ libre à la discussion, jusqu'à l'interprétation officielle de la Commission compétente : on peut croire que sur ce sujet il y a doute de droit (can. 209).

II. — L'*Ami* voudrait-il avoir l'obligeance de revenir sur la question des vicaires coopérateurs et du can. 476 § 6 ?

Dans notre diocèse, ces vicaires sont nommés *ad universalitatem causarum*. Leur lettre de nomination portait, jusqu'à ces derniers temps, que le vicaire « exercera sa charge comme il convient au service de Dieu et au bien des âmes de la paroisse de N., auxquelles il administrera les sacrements de l'Eglise, et remplira les autres devoirs inhérents à son saint ministère. » Jamais, jusqu'à ces derniers temps, on n'avait douté chez nous que le vicaire, en vertu de sa nomination pour administrer les sacrements, ne pût célébrer validement les mariages. Nos Statuts donnaient à peine quelques règles générales, directives qui subordonnaient au curé l'exercice de la juridiction du vicaire.

Ceci établi, je soutiens :

1° Que nos vicaires coopérateurs, nommés *ad universalitatem causarum,* même après la promulgation du nouveau droit canon, peuvent bénir validement les mariages sans autre délégation que celle que leur confère leur nomination, et ceci en vertu du can. 200, et du can. 476 § 6 ;

2° Que le sens du can. 1096 est celui-ci : *Nisi agatur de vicariis cooperatoribus* (de quibus vide can. 476 § 6), *licentia assistendi matrimoniis expresse dari debet...*

Mes contradicteurs disent au contraire que la *licentia assistendi... etc.,* concerne aussi les vicaires coopérateurs.

Si on leur oppose la réponse de Rome du 14 juillet 1922, qui se rapporte au *vicarius substitutus,* ils nient la parité et allèguent que le *vicarius substitutus* est délégué *ad universalitatem causarum,* et a par conséquent la juridiction ordinaire, tandis que le vicaire coopérateur a seulement la juridiction déléguée.

Qui a raison ? Que dire des auteurs qui exigent la délégation expresse pour le vicaire coopérateur ?

III. — J'ai été particulièrement intéressé en lisant, dans le compte rendu de l'ouvrage de M. Cance (*Ami* du 8 novembre 1928), cette réflexion du critique : « Félicitons l'auteur de ne pas croire que les vicaires coopérateurs ont, de par le droit (commun, bien entendu), la délégation générale pour les mariages. » Et votre collaborateur ajoute : « De telles opinions ne sont malheureusement pas banales. »

J'abonde complètement dans ce sens. Malgré ce que l'on dit souvent, j'ai beau parcourir les can. 476, 1096 § 1, je ne vois rien d'explicite.

Dans mon diocèse la question est réglée par les Statuts pour la pratique : il y est spécifié que le vicaire est délégué *ad universitatem negotiorum* et qu'il a le pouvoir de sous-déléguer.

Mais certains s'appuient sur des commentateurs, je ne sais lesquels, et sur le can. 1096 § 1, pour prétendre que la délégation générale est donnée par le Code.

Je serais bien reconnaissant à l'*Ami* de traiter la question, et de donner les arguments étayant notre thèse.

R. — La première question nous a été posée en 1924, dès la publication du n° 2 de l'*Ami.* Si nous n'avons pas répondu plus tôt, c'est que nous ne voulions pas engager une controverse injustifiée dans l'*Ami,* avec la personnalité qui avait fourni la copie à notre correspondant. L'*Ami* répond aux questions posées par ses abonnés, mais n'ouvre pas de controverses, sous leur couvert, avec des personnes qui lui sont totalement étrangères et qui ne se nomment pas.

Les deux autres questions sur le même sujet, posées l'une en 1926, et la dernière à la fin de 1928, prouvent que ce sujet est encore tout à fait actuel. Nous allons donc y répondre aujourd'hui, toute occasion de controverse se trouvant désormais rendue impossible.

* *

Ad I. — Relativement à notre réponse du 10 janvier 1924, p. 21 et 22.

Notre contradicteur, d'abord, se met en compagnie d'auteurs dont les uns ne disent rien à propos de la théorie que nous avons soutenue, et dont l'un professe le contraire.

Pour les premiers, nous ferons observer, d'abord, que ceux qui ne disent rien ne sont à proprement parler les tenants d'aucune opinion. Nous ne les avons pas pris pour nous. Personne s'opposant à nous ne peut les revendiquer à son profit. Tous doivent observer la même tactique, qui consiste à les laisser à leur silence, au moins tant que dure leur silence. Nous allons avoir en effet l'occasion de faire remarquer que l'un d'eux, et non des moindres, le P. Vermeersch, a depuis rompu ce silence, et que sa parole nous permettrait de le montrer venu à notre opinion, s'il était démontré qu'il y a été parfois opposé. En tous cas, ceux qui gardent le silence entre deux opinions ne sont d'aucune, au moins manifestement : cela tombe complètement sous le sens.

Quant au Manuel de M. Bargilliat, nous n'avons jamais hésité à le déclarer *excellent.* Mais nous n'hésiterons jamais non plus à dire que l'on ne doit pas le consulter en faisant abandon de tout droit de critique, et de toute obligation de redressement. C'est ainsi que si l'on jurait, sans se réserver la faculté d'examen et la liberté de recourir aux textes, sur les affirmations de cet auteur, on serait porté à croire (cf. n. 74) qu'il y a plusieurs rédactions du can. 14 § 1, et obligé d'admettre (cf. n. 868, d) que le Vicaire capitulaire obtient juridiction dès qu'il a prêté serment *coram loci Ordinario ejusve delegato,* ce qui paraîtra plutôt difficile à réaliser à quiconque gardera sa liberté d'esprit. Par ailleurs, on se rappellera, dans cette question qui touche à la délégation des mariages précisément, certaine erreur éclatante sur le même point de la même délégation, professée dans les premières éditions des *Droits et devoirs des curés et des vicaires paroissiaux...* On conservera donc, sans être taxé d'outrecuidance, même dans l'espèce, le droit de ne pas suivre aveuglément cet auteur.

Passons à l'examen des arguments.

PREMIER ARGUMENT. Au premier abord, on ne peut s'empêcher de trouver que cette distinction de singulier et de pluriel a une allure *enfantine.* La considération plus profonde de l'argument lui-même ne le rehausse pas en valeur. Il s'agit du can. 873 § 1, « le curé et ceux qui tiennent sa place. » Le pluriel *qui loco parochi sunt,* introduirait les vicaires coopérateurs, et eux seuls.

Mais, pour expliquer ce pluriel, il suffit que des personnages différents, et différemment désignés dans le Code, puissent, d'après le droit, remplacer le curé et tenir sa place. Or, il en est bien ainsi, car il peut y avoir tous ceux que désigne le can. 451 § 2, les quasi-curés, et les vicaires-paroissiaux à plein pouvoir curial. Il peut y avoir le *primus vicarius* qui prend la direction de la paroisse dès la carence du curé, et avant la nomination du vicaire-économe (cf. can. 472, n. 2). Il peut y avoir le *vicaire-économe* (cf. can. 472, n. 1). Il peut y avoir le *vicarius substitutus* du can. 474. Il peut y avoir le *vicarius parœcialis* du can. 471. Il peut y avoir le *vicarius adjutor* du can. 475.

Les *locum tenentes,* les *qui loco parochi sunt,* étant si nombreux et si divers, le pluriel de la formule du can. 873 § 1 se trouve bien justifié, sans que nécessairement et uniquement (ce qu'il

faudrait de la façon la plus absolue pour que portât l'argument qui nous est opposé) ce pluriel ne désigne et ne puisse désigner que les vicaires coopérateurs.

Nous remarquerons, d'ailleurs, que nous répondons à l'argument tel qu'il a été proposé, mais que nous ne voulons pas du tout, mais pas du tout, prétendre que le can. 873 § 1, ait voix, la moindre voix, de quelque façon que ce soit, au chapitre.

Les vicaires coopérateurs ne sont pas, à proprement parler, *loco parochi*. A aucun point de vue ils ne sauraient entrer dans la signification du can. 873 § 1, *qui loco parochi sunt*. Des coopérateurs aident, mais ils ne sont pas des remplaçants juridiques, comme le *vicarius substitutus*. Et cela est si vrai que lorsque le besoin se fait sentir d'un remplaçant du curé, d'un *locum tenens*, d'un personnage qui soit réellement *loco parochi*, le droit en détermine un, et fixe que l'un des vicaires, pas tous, l'un d'eux sera ce *locum tenens, loco parochi*. Doit-il sa désignation à sa qualité de vicaire ? Pas primordialement. Mais comme il y a, dans la paroisse, un clergé, il est naturel que l'on prenne, puisque du reste la mesure est transitoire et pour aller au plus pressé, l'un des membres de ce clergé pour faire l'office de remplaçant.

Dans l'argumentation qui nous est opposée, l'on discernerait facilement une tendance (nous aurons à y revenir sous peu) à introduire, ici pour les besoins de l'argumentation, l'existence dans la direction même spirituelle d'une paroisse, d'une sorte de pouvoir collectif et oligarchique dont l'idée est bien de notre temps, mais que pour sa part, même au point de vue seulement spirituel et ministériel, l'Eglise n'a point encore adoptée. Ou nous nous trompons fort, ou elle n'est pas encore à l'avant-veille du jour où elle l'adoptera...

Deuxième argument. Notre contradicteur va bientôt parler de pétition de principes. Il n'a cependant pas l'air de se méfier trop, pour son usage personnel, de ce genre de sophismes. Son argument ne vaut, précisément, que si l'on suppose ce qu'il dit être en jeu ; que la juridiction des vicaires n'est pas déléguée. C'est alors seulement que, suivant le can. 881 § 2, ils pourront absoudre partout, non pas *leurs sujets*, mais *les sujets de leur curé* La distinction a échappé à l'argumentateur. Elle est cependant d'importance : elle se rattache à cette puissance égale du curé et des vicaires régissant de conserve la paroisse, dont nous venons de parler et sur laquelle nous allons revenir.

Mais, puisque les pouvoirs du vicaire doivent s'entendre d'abord d'après les Statuts diocésains, les lettres de l'Ordinaire, puis la commission de leur curé, — ce sont les propres termes du can. 476 § 6 : « *Ejus jura et obligationes ex statutis diœcesanis, ex litteris Ordinarii, et ex ipsius parochi commissione desumantur*, » — comment pourrait-on soutenir que les pouvoirs de confesser, comme d'ailleurs tels pouvoirs en particulier, sont nécessaires au vicaire, au point que, s'ils n'existent pas, il ne saurait y avoir de vicaire, l'être juridique que le droit nomme vicaire ?

Si l'Ordinaire, expressément, ne donne pas les pouvoirs de confesser, si le curé excepte, de la commission qu'il donne à son vicaire, les confessions, le vicaire aura-t-il ces pouvoirs, ou ne sera-t-il pas vicaire ?

Faisant dépendre les pouvoirs des vicaires de la libre donation de plusieurs personnes (Ordinaire qui donne les lettres vicariales, curé qui fixe une commission), le droit commun ne donne donc pas au vicaire leurs pouvoirs comme découlant de leur charge même. Leurs pouvoirs ne sont pas attachés par le droit commun à cette charge, puisqu'ils n'existent que par l'intermédiaire libre de tiers. Il ne s'agit donc pas de juridiction ordinaire, celle qui est attachée par le droit même à la charge, *quæ ipso jure annexa est officio* (can. 197 § 1) ; il ne peut être question que de la juridiction qui provient d'une commission donnée à une personne, et cette juridiction-là, le droit la nomme déléguée, *delegata, quæ commissa est personæ* (même can. 197 § 1).

La simple possibilité de remettre la charge sans donner les pouvoirs, de confesser par exemple, démontre que le droit ne les a pas attachés à la charge.

D'ailleurs, quand un pouvoir est attaché à une charge par le droit, on n'a pas besoin, pour démontrer l'existence de ce pouvoir, de recourir à tant d'arguments et à toute cette confrontation de canons.

Enfin, qui est-ce qui prouve que, pour les vicaires, « la confession des fidèles, même en dehors de la paroisse, fait partie de ce ministère paroissial, qui incombe au curé, et à son vicaire comme à son aide ou suppléant » ? Le ministère paroissial des vicaires, venant de la spécification que font les Statuts diocésains, les lettres de nomination de l'Ordinaire et la commission du curé, ne pourrait pas être défini dans sa compréhension par le droit sans forcer la teneur de la concession faite par les Statuts, Ordinaire et curé, ce qui n'est manifestement pas. Et encore cette confusion du rôle du curé et de celui du vicaire, *ministère paroissial qui incombe au curé et au vicaire*, et qui tend, malgré la restriction de l'aide ou du suppléant, à égaliser les deux situations, à attribuer foncièrement, bien qu'à des titres divers, les mêmes droits aux fonctions paroissiales !

L'on pourrait aussi, et à juste titre, si l'argumentation était exacte, se demander ce que deviendrait, dans cette théorie, la déclaration et prescription du can. 879 § 1 : « Pour entendre validement des confessions, il est besoin de la juridiction expressément concédée, par écrit ou en paroles. » Nous avons cité ce canon et ce principe, *Ami*, 1924, p. 22. Nous ne voyons vraiment pas pourquoi notre contradicteur a laissé passer cette citation sans la relever, si attentif qu'il est à nos citations et à nos interprétations.

Troisième argument Ce n'est pas là un argument à proprement parler. On n'y a, du reste, employé que la forme dubitative et interrogative. Et ces formes peu opérantes de certitude et de précision scientifique ne font réellement que poser la question qu'elles prétendent résoudre. Dieu nous garde de parler de *pétition de principes !* Mais enfin, il faut se méfier de ce genre de sophismes.

Encore cette théorie de la juridiction du vicaire ne se distinguant pas de celle du curé, que nous avons plusieurs fois relevée, se retrouve dans le prétendu argument.

L'assimilation entre le vicaire général par rapport à l'évêque, et celle du vicaire par rapport au curé, ne nous paraît pas soutenable juridiquement. Le vicaire général est *l'Ordinaire*, aussi bien que l'évêque. Il est compris sous ce titre, à moins de restriction expresse du droit, et de réserve expresse à l'Ordinaire-évêque. On ne nous citera pas un texte où le vicaire soit nommé curé, où il soit spécifié qu'il a la *cura animarum*, ce qui est la charge même du curé, d'où découlent tous les droits, pouvoirs, facultés, et toutes les obligations du curé. Pour se demander si le vicaire n'a pas, vicariale, la juridiction ordinaire personnelle du curé, il faudrait bien prouver que le vicaire a la même juridiction que le curé, de même provenance, de même nature, de même indépendance. Ce serait difficile, puisque le curé et sa commission sont l'une des sources des pouvoirs du vicaire. Le vicaire général a des pouvoirs bien spécifiés par le droit même, réellement attachés à sa charge, donc une puissance vraiment ordinaire ; et le vicaire, de par le droit, se voit confiée uniquement une possibilité de recevoir les pouvoirs que lui concéderont les Statuts, les lettres de l'Ordinaire, et la commission du curé. Tout est là, et c'est à ces termes du can. 476 § 6, qui sont un texte légal, et non pas à une construction logique (plus ou moins) de faiseurs d'hypothèses ou d'interprétateurs, qu'il faut en revenir, si l'on veut s'appuyer sur un terrain solide. C'est une belle phrase que de dire du vicaire coopérateur qu'il doit être « uni et soumis » à son curé, comme le vicaire général l'est à l'évêque. Mais que l'on nous dise donc s'il existe dans la situation du vicaire le fait équivalent à celui mentionné par le can. 44 § 2, qui caractérise l'union du vicaire général et de l'évêque. En pratique, voudrait-on répondre par la négative à la question suivante : Un vicaire a refusé à des parents qui la demandaient, l'autorisation de faire faire la première communion solennelle à leur enfant. Les parents, sans dire le refus du vicaire, se sont adressés au curé. Le curé a accordé. La concession du curé est-elle valide ?

Ce ne sont là qu'arguties spécieuses, mais pas des arguments.

Nous en venons maintenant, après les tentatives de construction, aux arguments **de critique.**

A) C'est précisément dans ce sens que nous avons renvoyé au can. 197 § 1. Etant donné que la juridiction des vicaires n'est qu'une commission donnée à leur personne, cette juridiction ne peut être que la déléguée, c'est ainsi que la nomme le can. 197 § 1. C'est là tout le sens de notre citation. Il ne nous paraît pas que l'on ait pu s'y tromper.

Si quelqu'un ne devait pas s'y tromper, c'est bien notre contradicteur, qui use dans sa critique, en B), de la même façon de citer, exactement. Quand il renvoie au can. 200 § 1, pour prouver que la juridiction des vicaires est de large interprétation, il ne veut certainement pas dire ni faire entendre que ce canon le déclare expressément. Il veut dire, simplement, que la juridiction des vicaires étant, pour lui, soit ordinaire, soit déléguée *ad universitatem negotiorum*, elle est de celles que le can. 200 § 1 déclare de large interprétation.

Nous ne nous trompons pas sur son interprétation, ni sur son affirmation, sans doute parce que nous ne cherchons pas... la petite bête !

B) Pardon, il y a parfaitement un canon qui précise « quel est le genre de juridiction des vicaires. » C'est celui qui dit (can. 476 § 6) que « leurs droits et obligations découlent des Statuts diocésains, des lettres de l'Ordinaire, et de la commission du curé. » Cela signifie que leurs pouvoirs viennent d'une *commission*. Et si l'on veut savoir comment le droit nomme cette sorte de juridiction, on le trouve très clairement, et très expressément au can. 197 § 1 : c'est la juridiction déléguée.

Quant à la signification des termes *in universo parœciali ministerio,* nous ne saurions mieux faire assurément que de la demander à l'un de ces alliés muets de notre contradicteur, à l'un de ceux qu'il prenait, grâce à leur silence, comme l'un des tenants de son opinion, à la nôtre opposée. Il s'agit du P. Vermeersch, puisque aussi bien nous avons annoncé, en commençant, qu'il était sorti de son mutisme si précieux à notre contradicteur.

Dans son édition 1921 de l'*Epitome juris canonici*, t. I, p. 183, n. 428, le P. Vermeersch (il s'agit en réalité du P. Creusen, comme nous l'apprend la préface, p. III, 2e alinéa, lignes 3 et 4 ; mais enfin appelons-le Vermeersch, comme le fait notre contradicteur) ne disait rien. Mais si nous ouvrons la 2e édit. *(auctior et emendatior)* 1924, t. I, p. 295, n. 522, le même P. Vermeersch (c'est-à-dire le même P. Creusen) est singulièrement plus loquace. Nous ne résisterons pas, pour l'édification de notre contradicteur et l'information de nos lecteurs, à traduire cette loquacité de l'ancien muet :

« Qu'en raison de son office, le vicaire doive « *parochi vicem supplere eumque adjuvare in universo parœciali ministerio,* » il ne s'ensuit d'aucune façon qu'il obtienne la juridiction ordinaire au for interne, contrairement à ce qu'affirme le R. P. Fanfani. [A l'endroit cité de Fanfani, *De jure parochorum*, n. 251, B, 6, l'opinion de cet auteur est plus nuancée qu'il n'apparaît à la lecture du P. Creusen.] Ces mots en effet définissent la dépendance du vicaire du curé, et non pas sa puissance. Justement, au contraire, déclare De Meester : « La juridiction des vicaires n'est pas tenue du droit, qui ne dit rien de

la chose, mais de la commission des supérieurs. » De plus, celui qui doit aider un autre en tout, n'obtient pas, par le fait même, toute sa juridiction. C'est pourquoi, avec cet éminent auteur, nous pensons que l'opinion contraire que professent aussi Bargilliat, et, avec hésitation, Cocchi, ne s'appuie sur aucune probabilité intrinsèque. »

Les muets, on le voit, quand ils se mettent à parler, expliquent parfois leur silence en un sens auquel ne s'attendaient pas ceux qui l'avaient confisqué à leur profit. Pour nous qui avions nettement dit notre opinion, il ne nous est pas interdit de constater que nos prétendus adversaires en raison de leur mutisme, soutiennent la même opinion que nous, quand ils se décident à parler.

C) Ici, nous supposons tout simplement, par charité, que la bonne foi de notre critique a été surprise. Il n'est pas question, à la page 22, du can. 200 § 1, mais bien du can. 200 § 2. Nous ne parlons pas du tout du § 1, mais du § 2. Nous ne disons rien de l'interprétation, même stricte, nous disons seulement : « La juridiction n'est pas donnée implicitement, quand elle est déléguée, elle est de PREUVE stricte. » De PREUVE, non d'interprétation. Et nous traduisons ainsi parfaitement, nous semble-t-il, le can. 200 § 2 : « *Ei, qui delegatum se asserit, incumbit onus probandæ delegationis.* » Loin de supposer la juridiction des vicaires non déléguée *ad universitatem negotiorum*, nous la supposons, au contraire, déléguée *ad universitatem negotiorum*, et nous ajoutons, conformément au can. 200 § 2 : dans ce cas, il appartient à ceux qui affirment cette sorte de délégation, de la prouver. Par là disparaît jusqu'à la possibilité même d'une pétition de principes. Nous ne mettons rien en cause, nous disons seulement : Vous affirmez la délégation *ad universitatem negotiorum ;* dans ce cas, prouvez-la, vous le devez de par le can. 200 § 2.

D) La parité ne saurait être retenue. Le can. 873 § 1 donne expressément aux curés, entre autres, la juridiction ordinaire pour entendre les confessions. La lettre de nomination d'un curé n'a donc pas de sens en ce qu'elle lui attribue cette faculté de recevoir les confessions. La juridiction concédée par l'Ordinaire, en face de la disposition du droit commun, aurait quelque chose d'étrange, sinon de ridicule. Elle semblerait déclarer que l'Ordinaire serait libre de donner, ou aussi de refuser, à un curé le droit que le Code, en toutes lettres et clairement, lui concède. On ne conclura donc pas, de l'absence de la mention du pouvoir de confesser dans la lettre de nomination d'un curé, que le curé n'a pas les pouvoirs de confesser.

Mais on se rappellera, pour ce qui concerne les lettres de nomination des vicaires, le règlement de la question fait par le can. 476 § 6. Et on se gardera bien d'assimiler curé et vicaire, au point de les charger tous deux, également, dans la paroisse, de tout le ministère paroissial.

E) Quel est donc le sens du can. 1096 § 1 ? C'est là sans doute que réside le point de notre argumentation qui a le plus choqué notre contradicteur. Ne pouvant pas déclarer, avec Bargilliat (*Droits et devoirs des curés et des vicaires paroissiaux,* éd. de 1918, n. 5, c, p. 4 et 5), que le curé « pourrait, par exemple, déléguer un prêtre pour assister validement à tous les mariages qui se célébreraient dans la paroisse, » il veut du moins, étendant, semble-t-il, l'avis du même auteur (*ibid.*, n. 294, a, p. 193), faire profiter le plus grand nombre possible de prêtres de la délégation *ad universitatem negotiorum* provenant du droit lui-même, et, en particulier, en gratifier les vicaires coopérateurs.

Le canon s'exprime ainsi : « L'autorisation d'assister au mariage, donnée suivant les dispositions du can. 1095 § 2, doit être attribuée expressément à un prêtre déterminé pour un mariage déterminé, à l'exclusion de toutes délégations générales, à moins qu'il s'agisse des vicaires coopérateurs pour la paroisse à laquelle ils sont attachés ; au cas contraire, elle est nulle. »

Cela signifie manifestement que la délégation générale ne peut être donnée qu'aux seuls vicaires coopérateurs. Il est question de donner cette autorisation d'assister au mariage. On spécifie que les délégations générales sont exclues, que la délégation doit être donnée à un prêtre déterminé, pour un cas déterminé, « sauf s'il s'agit des vicaires coopérateurs. » Puisqu'il s'agit de la concession de la délégation, il s'agit aussi de sa concession aux vicaires, et rien dans le texte ne permet de dire que les vicaires coopérateurs ont cette délégation générale sans que le curé ou l'Ordinaire la leur attribue expressément, l'ayant reçue du droit. Ce n'est pas ainsi, par une formule qui ne serait qu'un *obiter dictum,* que le droit accorde de lui-même une concession.

D'ailleurs, cette concession par le droit serait en contradiction avec le can. 476 § 6. Si les vicaires coopérateurs n'ont de pouvoirs que ceux qui leur sont accordés par les Statuts, les lettres de l'Ordinaire et la commission du curé, ils ne peuvent pas avoir reçu du droit une concession si importante et si exorbitante sans que ce droit en fasse une mention nette, claire et expresse.

Le sens du canon est donc celui-ci : *Toute délégation générale est nulle, à moins qu'elle soit donnée, pour la paroisse à laquelle ils sont attachés, aux vicaires coopérateurs.* Mais encore faut-il *que cette délégation soit réellement donnée* à ces vicaires, provenant de l'une des trois sources qui seules servent de base à leurs pouvoirs. Le can. 1096 § 1 ne donne aucun pouvoir, aucune faculté ; il déclare seulement que les délégations générales sont nulles, sauf si elles sont concédées aux vicaires coopérateurs, et qu'il faut une délégation déterminée et quant au prêtre et quant au mariage. C'est tout.

C'est ainsi que l'entendent les commentateurs. Cf. dans Vermeersch-Creusen, *Epitome*, t. II, 2e éd., p. 227, n. 391, d, le P. Creusen : « Les vicaires coopérateurs, bien qu'ils doivent aider le curé dans tout le ministère, ne participent pas à

cette puissance du curé, par le fait. Tout le temps qu'ils demeurent vicaires coopérateurs, ils ne peuvent RECEVOIR d'autre puissance que la déléguée. » Le P. Creusen interprète ici le can. 451, et détermine ceux qui sont les *locum tenentes* du curé. Cette interprétation est exactement la même que celle que nous avons donnée plus haut, ad I, *Premier argument*, les can. 451 et 873 § 1 étant sur le point corrélatifs. — De Smet, *De Sponsalibus et Matrimonio*, 4[e] éd., p. 87 et 88, ne nomme pas les vicaires coopérateurs parmi ceux qui sont assimilés au curé pour les pouvoirs d'assistance au mariage ; p. 95, expliquant le can. 1096 § 1, il s'exprime ainsi : « *nisi agatur de vicario* CUI DARI POTEST *delegatio generalis*. » *Dari potest*, le droit ne la lui donne donc pas. On trouvera dans cet auteur des références à d'autres commentateurs qu'il serait fastidieux de citer. — Citons cependant Cappello, l'un des plus connus et des plus explicites. *De Matrimonio*, n. 674, p. 710, il déclare : « Le Code pose expressément une exception pour les vicaires coopérateurs, qui, pour la paroisse à laquelle ils sont attachés, PEUVENT être délégués de façon générale, c'est-à-dire pour assister soit à tous les mariages, soit aux mariages d'une certaine catégorie. » Et plus loin : « Les vicaires NE SONT JAMAIS DÉLÉGUÉS par le fait seul qu'ils sont constitués. Quelques-uns ont voulu déduire le contraire du can. 476 § 6, mais tout à fait sans raison. En effet, si ce canon attribuait aux vicaires coopérateurs la faculté d'assister aux mariages, cette faculté serait certainement ordinaire, c'est-à-dire en vertu de leur office, et par conséquent la délégation dont il est question au can. 1096 § 1 serait superflue. » On le voit, ce sont là tous les arguments que nous avons déjà opposés à la théorie singulière de notre contradicteur.

Nous n'avons pas besoin d'insister davantage. Le can. 1096 § 1 déclare que les vicaires coopérateurs peuvent recevoir une délégation générale relativement à l'assistance aux mariages. Il ne leur donne pas cette délégation générale. C'est une *grossière erreur* que de traduire dans ce dernier sens le can. 1096 § 1.

Si les Statuts diocésains du diocèse de notre contradicteur interprètent de la sorte le can. 1096 § 1, ils commettent cette erreur : on ne peut que constater ce fait.

D'ailleurs, notre contradicteur ne dit pas expressément que ces Statuts interprètent ainsi directement le can. 1096 § 1, il le conclut de ce que ces Statuts se réfèrent au can. 199 § 3 pour marquer que les vicaires, délégués *ad universitatem negotiorum* peuvent subdéléguer. C'est, du reste, tout ce pour quoi peut être invoqué ce canon. Cette position des Statuts est parfaitement légitime, si ou Statuts ou lettres de nomination, dans le diocèse, font des vicaires des délégués *ad universitatem negotiorum*. Ce ne serait que dans le cas où les Statuts prétendraient déclarer que le droit commun fait des vicaires des délégués de cette sorte, qu'ils seraient dans l'erreur, et que leur témoignage erroné ne saurait être invoqué comme une autorité scientifique.

F) Nous avons déjà dit ce qu'il fallait penser de la juridiction ordinaire-vicariale, opposée à ordinaire-personnelle, des vicaires. Elle est insoutenable. Nous nous contenterons de faire remarquer que tous les auteurs que nous avons cités, ainsi que leurs arguments et décisions, ne peuvent s'accommoder d'une pareille fantaisie juridique.

Tout ce que nous venons de dire démontre que, loin d'être péremptoire, la thèse soutenue par notre contradicteur est fausse. Nous sommes donc de son avis sur ce point : sa thèse n'est pas péremptoire.

Quant au **doute**, nous nous contenterons de rappeler le jugement du P. Creusen, déclarant que cette thèse n'a aucune probabilité intrinsèque. Il serait étrange qu'un doute sur le droit (et non pas un doute *de droit*, car personne n'a le droit de douter) pût se constituer sur ce néant.

* *

Ad II. Nous avons déjà répondu, en réalité, aux questions posées par notre correspondant. Mais c'est ici que nous devons nous étendre sur la question subsidiaire, latente sous toute l'argumentation de notre précédent contradicteur, de la prétendue *égalité du vicaire et du curé*.

Alors même que les lettres de nomination, comme dans le diocèse dont il s'agit (diocèse étranger à la France), accréditaient les vicaires pour administrer les sacrements dans telle paroisse, cela ne signifiait pas du tout que les vicaires pouvaient le faire indépendamment du curé, concurremment, dirons-nous, avec le curé, en donnant à ce mot « concurremment » son sens plein de concurrence et de lutte.

La lutte pour l'administration des sacrements, voilà une chose qui ne peut pas exister, en droit, et qui ne doit pas être, en fait, entre le curé et le vicaire. Que le vicaire coopérateur reçoive des pouvoirs nettement définis par les Statuts diocésains, que ses lettres de nomination provenant de l'Ordinaire du lieu, détaillent ses pouvoirs, le vicaire aura toujours à compter avec *la commission du curé*. Il n'a rien à faire dans la paroisse que ce que le curé a déterminé, pratiquement, qu'il fera ; car il n'est qu'un coopérateur, que le curé pourra employer à tout le ministère paroissial, mais qu'il ne sera jamais obligé d'employer à telle œuvre, ou action précise, s'il ne le veut pas, à moins que ce soit un acte essentiel de la charge d'âmes et qu'il ne puisse pas l'accomplir par lui-même en raison des circonstances.

Si le vicaire a tout le ministère paroissial inscrit dans ses feuilles de pouvoirs, ce ne sera jamais qu'en puissance. Pour le passage de la puissance à l'acte, il y faudra toujours l'ordre ou la permission du curé. Ainsi l'exigent le titre du curé, seul bénéficier dans la paroisse, seul *curatus*, c'est-à-dire chargé d'âmes, seul administrateur de la paroisse, et pour qui, le nom le dit, le

vicaire n'est qu'un aide et un coopérateur, non pas un émule ni un égal en puissance et autorité.

Toute idée contraire conduira infailliblement au désordre, à l'anarchie, toutes choses qui ne peuvent que nuire au bien des âmes. C'est ainsi que se produisent, dans certaines paroisses, des ligues, des coteries, de petites guerres intestines, qui ne profitent à personne.

Dans nos temps où l'on supporte peu l'autorité, il devait infailliblement arriver cette tendance à faire marcher de pair le curé et le vicaire. Nous avons, il y a quelque temps, reçu la question suivante, que nous ne pouvons que joindre naturellement à celles qui nous occupent présentement :

« C'est le curé du lieu, dit le Code, qui administre le Baptême. — Il n'est pas question du ou des vicaires. — *Quid*, lorsque le curé a un vicaire ? A-t-il le droit de se réserver tous les baptêmes, ou peut-il et doit-il y avoir, sur ce point, entente ou détermination entre le curé et son vicaire ? »

Singulière question, qui montre à quel point les véritables notions se renverseraient facilement de nos jours, dans l'irrespect, l'indépendance et le bouleversement de toutes les notions d'autorité, d'ordre et de hiérarchie.

Le Code a une bonne raison de ne parler que du curé pour l'administration du baptême : c'est que lui seul est le maître dans sa paroisse, le seul chargé d'âmes, comme nous l'avons dit, et que ses aides reçoivent de lui des fonctions à remplir subsidiairement, sous sa direction et autorité constantes. Il ne peut pas être question des vicaires, qui ne doivent agir que dans le sens et suivant les limites assignées par le curé.

A y regarder de près, il semble que l'on se trouve en face d'une répétition historique, et que l'on ait, en petit, dans ces prétentions vicariales en face du curé, une reproduction de la lutte entre archidiacres et évêque aux x^e^ et xi^e^ siècles. Les vicaires vont bientôt se tailler dans la paroisse, ou bien une circonscription où il sera interdit au curé d'entrer, ou bien une juridiction plus idéale, sans territoire, et qui n'en sera que plus dangereuse, consistant dans le droit d'exercer, sans que le curé ait quelque mot à dire, le ministère paroissial où, quand et comment il leur plaira.

Cette entente ou détermination entre le curé et les vicaires font penser à ces conventions ou capitulations que les archidiacres, ou les évêques, finirent par s'imposer les uns aux autres, au gré de la victoire.

La question est beaucoup plus simple : si le curé entend se réserver les baptêmes, eh bien ! ils lui seront réservés, et le vicaire s'abstiendra d'administrer ce sacrement.

Le vicaire n'agira qu'en nom, place, et ordres ou autorisations du curé. Sa situation est celle d'un aide. Il n'est pas un égal du curé, ni en théorie, ni en pratique. Il fera ce que le curé lui confiera, et s'abstiendra de tout ce que le curé se sera expressément réservé.

Même le vicaire général, à qui on voudrait cependant assimiler le vicaire pour la juridiction ordinaire-vicariale, est tenu par les réserves de l'évêque (cf. can. 368, § 1), et le vicaire coopérateur, cependant placé bien plus au-dessous du curé que ne l'est par le droit le vicaire général par rapport à l'évêque, ne le serait pas ?

Nous pouvons maintenant brièvement répondre aux doutes précis de notre correspondant.

Ad 1. Vos vicaires qui ont reçu la délégation *ad universitatem negotiorum* par les Statuts de votre diocèse, ou par les lettres de nomination de l'Ordinaire, ou qui sont munis de la délégation générale que leur curé peut leur donner de par le can. 1096 § 1, oui, assurément. Mais si vous prétendez que le droit commun donne à ces vicaires la délégation *ad universitatem negotiorum*, NON, très certainement, car le droit commun ne leur donne pas cette délégation-là. Ni le can. 200, ni le can. 476 § 6 ne leur donnent cette délégation *ad universitatem negotiorum.* Le can. 200 ne regarde pas les vicaires en particulier, c'est un canon fixant une règle générale, soit d'interprétation (§ 1), soit d'action (§ 2). Le can. 476 § 6 s'oppose formellement à toute délégation générale donnée par le droit, en déterminant que tous les pouvoirs des vicaires leur viennent des Statuts, des lettres de nomination de l'Ordinaire ou de la commission de leur curé : toutes choses qui excluent une délégation générale attribuée par le droit commun.

Ad 2. Le sens du can. 1096 § 1, nous l'avons établi, est que les vicaires coopérateurs *peuvent* seuls recevoir une délégation générale, et donc qu'ils ne l'ont pas en vertu de leur seule charge.

Vos contradicteurs ont tout à fait raison de dire que les vicaires coopérateurs ont eux aussi, sous peine de ne pas l'avoir du tout, à recevoir de l'Ordinaire ou du curé cette délégation générale.

Ces mêmes contradicteurs ont parfaitement raison de ne pas assimiler les vicaires coopérateurs au *vicarius substitutus,* pour les raisons que nous avons indiquées, et qui font que les vicaires coopérateurs ne sont pas substitués au curé absent ou impuissant, mais qu'ils sont ses aides dont il use selon sa conscience et ses besoins interprétés par sa conscience. Nous avons vu que les auteurs ne placent pas les vicaires coopérateurs parmi les *locum tenentes* du curé, parmi ceux *qui loco parochi sunt*.

Ce sont les auteurs qui réclament, et qui exigent l'attribution spéciale, par un acte des supérieurs, de cette délégation générale que ne donne pas le droit commun, qui ont certainement raison, pour tous les motifs précédemment exposés.

* *

Ad III. Nous espérons vous avoir donné, par les explications précédentes et nos réponses, ample satisfaction. Vous voyez le sens précis et exact des can. 476 § 6, et 1096 § 1. Vous connaissez les auteurs, et ce que valent leurs arguments. Notre contradicteur du n. I, en défendant la mauvaise

cause, vous a montré assurément que vous étiez dans la bonne.

Nous conclurons cette longue étude par cet exposé de Chelodi sur la question, qui, datant de trois ans après notre réponse du 10 janvier 1924, résume parfaitement nos opinion et position :

« En raison de son office et d'après le droit commun, le vicaire coopérateur n'a aucune juridiction et aucun pouvoir, mais il est tenu de suppléer le curé et de l'aider dans toutes ses charges, excepté la messe *pro populo*. A cette fin, il doit résider dans la paroisse, et même, quand c'est possible, dans la maison paroissiale. Du reste, il appartient au droit diocésain de déterminer de plus près le droit et les obligations des vicaires coopérateurs, et pratiquement, on doit les prendre dans la coutume reçue ou dans le décret de leur nomination. Ce vicaire accomplit ce que l'Ordinaire ou le curé lui commet, et la question de savoir s'il est délégué ou non *ad universitatem causarum* dépend du droit particulier. » (Chelodi, *Jus de personis*, edit. alt., Tridenti, 1927, n. 231, c, p. 384).

On ne saurait mieux marquer ce que les vicaires coopérateurs reçoivent du droit commun ; leur état de dépendance qui les met à la disposition de leur curé ; leur action qui dépend de la commission de l'Ordinaire et de celle du curé ; l'absence totale de juridiction ou de pouvoirs à eux accordés par le droit commun.

Q. — Une personne catholique qui s'est faite protestante, et qui s'est mariée devant le ministre protestant, a-t-elle contracté un mariage valide, et a-t-elle besoin de dispense pour se marier dans la religion catholique, à laquelle elle est revenue, son mari (ou soi-disant tel) étant, bien entendu, encore vivant ?

R. — Vous ne nous dites pas quand le mariage a été célébré. Il est probable qu'il n'est pas antérieur au décret *Ne temere* et à sa mise en vigueur, c'est-à-dire au 13 avril 1908. Sous le régime de ce décret, comme sous celui du Code, cette personne était, par rapport à la nécessité de la forme de célébration matrimoniale, dans l'état que la législation actuelle, reproduisant le décret *Ne temere*, exprime au can. 1099, § 1, n. 2. Elle a sans doute (vous ne dites rien non plus sur ce point) épousé un protestant.

D'après le canon cité, elle était tenue à la forme de célébration du mariage. Comme cette forme n'a pas été observée, puisque le mariage a été célébré au seul temple, sans plus, ce mariage a été nul (cf. can. 1094).

Le mariage étant nul, cette personne revenue au catholicisme peut contracter un mariage religieux, et valide devant l'Eglise, du vivant de son pseudo-conjoint. Mais comme il y a eu une apparence de mariage, il faut l'adresser à l'Officialité, afin que soit instruit un procès d'état libre, qui établisse cette possibilité où elle est de contracter un mariage religieux. Personne ne doit l'admettre à la célébration du mariage religieux avant la décision et le certificat de l'Officialité.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

G. PAYEN. **De Matrimonio in Missionibus, ac potissimum in Sinis,** *Tractatus practicus et casus.* — Vol. III. *Summa tractatus et casuum.* In typographia T'ou-Sé-Wé, Zi-ka-wei, 1928 ; in-8 de xxxv-878 pages.

Le R. P. Payen, S. J., en résidence à Zi-ka-wei, près Shang-haï, a entrepris, pour être utile à ses confrères, un traité du mariage rédigé spécialement en vue des missions. Missionnaire en Chine, et connaissant particulièrement l'état des chrétientés de ce pays et les cas particuliers qui s'y présentent, le R. P. insiste sur la situation de la Chine. Mais ce sous-titre ne doit pas nuire au but de l'auteur et à l'importance de son vaste ouvrage : c'est bien un traité pour tous les missionnaires en général.

Combien un traité de ce genre est utile, et même nécessaire, nos lecteurs le comprennent, en constatant la place que tiennent dans l'*Ami* les consultations qui nous sont adressées des pays de missions sur la question du mariage. C'est donc une excellente idée d'avoir entrepris cet ouvrage. Ce qui est mieux encore, c'est que ce volume, le seul qui ait paru, est excellent, et qu'il montre que la réalisation de l'idée sera elle-même très bonne.

Le traité complet aura trois volumes. Le premier examinera ce qui est à faire avant la célébration du mariage : ce sera le commentaire pratique des can. 1012-1080. Le tome II exposera les actes de la célébration du mariage, et ceux qui en découlent, ou peuvent en découler suivant les situations : commentaire des can. 1081-1144.

Le t. III, celui dont nous parlons aujourd'hui, est un recueil de cas se rapportant à toutes les questions du mariage ; c'est l'application des règles exposées au t. I et au t. II.

Ces cas se rapportent donc à toute la matière du mariage. On comprendra que nous ne puissions pas entrer dans le détail pour un ouvrage de ce genre, où tout est, pour ainsi dire, questions particulières, sans développements, rédigé brièvement, pour la pratique, et constituant un jugement sur un acte accompli, ou une décision sur une conduite à tenir. Nous dirons seulement que nous avons parcouru avec grand soin le recueil de cas du P. Payen, et que nous n'y avons rien trouvé qui ne soit exact, et bien conforme, soit au texte même du Code, soit à la rectitude de jugements ou de décisions qu'impose la doctrine communément reçue dans l'Eglise... Les 390 cas résolus ici sont intéressants, parfaitement choisis parmi les plus pratiques. Ils sont rédigés, tant dans leur exposé que dans leur résolution, nettement, clairement, avec la brièveté qu'il faut pour la pratique. Les lecteurs qui les consulteront y liront, sans phrases, la conduite sûre à tenir dans leurs perplexités journalières.

Comme l'indique le titre particulier de ce t. III, ces cas ne sont pas tout le volume. Ils sont précédés du résumé, très net, très clair aussi, de l'ouvrage complet, du traité complet du mariage, tel que l'auteur l'a voulu : spécialement pour les missionnaires. La matière est bien divisée en numéros que la disposition typographique, parfaite, rend saillants à plaisir : c'est, avec une grande brièveté, mais sans la sécheresse d'un tableau synoptique, un résumé qui fait autant d'honneur au professeur de Zi-ka-wei, qu'il rendra de services à tous les missionnaires. (Rappelons ici que le P. Payen est également l'auteur d'un ouvrage : *Casus de Baptismo in missionibus*, à la même typographie T'ou-sé-wé, à Zi-ka-wei, très utile, lui aussi aux missionnaires).

Le volume est bien imprimé, fort bien présenté, et fait grand honneur au lointain imprimeur. On peut se le procurer au prix de 2 dollars 50, pour la Chine, prix net, envoyé en port dû ; et au prix de 3 dollars franco, en dehors de la Chine.

Terminons en disant que l'ouvrage est muni de trois *Index*. L'un, analytique, au début, très complet, de 23 pages, donne tous les titres et toutes les subdivisions des chapitres ; un deuxième, alphabétique, de 36 pages à deux colonnes, indique les points de détail traités dans le volume ; et enfin, le troisième reproduit le titre de chaque cas, avec son n°, sa page, et l'indication du canon auquel il se rapporte. C'est très bien conçu, et tout est réuni pour faire de ce tome III un livre tout à fait précieux pour les missionnaires.

Espérons que les autres volumes pourront compléter bientôt cette œuvre, et que les prévisions de l'auteur, qui annonçait à bref délai les deux premiers tomes, se réaliseront.

Jean GUIRAUD. **L'Inquisition médiévale**. Un vol. in-12 de 250 p., 12 f. — Paris, Bernard Grasset. (Collection « La Vie chrétienne »).

Il est difficile de dire quelque chose de nouveau sur l'Inquisition médiévale, même au point de vue catholique, après les ouvrages classiques de Mgr Douais et surtout de M. l'abbé Vacandard. Néanmoins, M. Jean Guiraud a réussi à mettre en meilleure lumière certains points encore discutés ou moins bien connus. Il n'est pas rare, par exemple, de rencontrer en certains manuels d'apologétique des phrases dans le genre de celle-ci : « Trois traits donnaient (à la procédure inquisitoriale) une physionomie particulière : tout d'abord le secret rigoureux de l'information judiciaire qui laissait ignorer à l'accusé les témoins qui l'avaient dénoncé ; puis la défense de se faire assister par un avocat ; enfin, l'usage de la torture, si le prévenu ne faisait pas spontanément l'aveu de son hérésie. » M. Guiraud ne fait pas d'apologétique : il se contente du simple exposé des faits. Historien avant tout, il laisse la parole aux textes et, par là, cherche à « éviter les deux écueils d'une pareille étude, l'apologie ou le dénigrement du catholicisme ou de ses adversaires, de l'Inquisition ou de l'hérésie ». Et précisément, en étudiant les faits, il montre que les jugements de l'Inquisition supposent « une législation rigide et une jurisprudence essentiellement variable. C'est, dit-il, donner une idée tout à fait fausse de l'Inquisition que d'aligner les constitutions pontificales et les canons des conciles qui définissent sa procédure et son code pénal. Si on veut serrer de plus près les faits, il faut aussi voir comment, en fait, le Saint-Office fonctionnait et dans quelle mesure il s'en tenait à la lettre de la loi ou l'interprétait soit en l'élargissant soit en la restreignant dans l'application ». C'est ainsi que l'étude objective, impartiale, des faits donne au livre de M. Jean Guiraud un aspect particulier qui permet à l'auteur d'invoquer l'adage bien connu : *Non nova, sed nove*.

L'Inquisition est avant tout un tribunal ; or, un tribunal suppose des accusés en face de juges ; ces deux groupes sont en fonction l'un de l'autre. Il est impossible à l'historien de les séparer : étudier les uns et négliger les autres, ce serait altérer gravement l'institution qu'on prétend décrire. Les juges font comprendre les accusés et les accusés les juges. Aussi M. Guiraud s'efforce-t-il de faire connaître les hérésies du XII^e^ siècle et notamment le catharisme, afin de mieux exposer comment l'Inquisition dut fonctionner à la fois pour sauvegarder la doctrine religieuse bafouée et protéger l'ordre social menacé. Le clergé local devenant impuissant à réprimer par ses seuls efforts le mal toujours grandissant, les Souverains Pontifes s'occupèrent plus directement de cette répression et nommèrent des inquisiteurs, prêcheurs ou mineurs. Et la puissance civile mit à la disposition de l'Eglise « le bras séculier », pour l'exécution des sentences les plus graves. Les papes se faisaient une idée très haute de l'inquisiteur ; ils exigeaient de lui des garanties d'âge, de maturité, d'intelligence, d'honorabilité ; l'inquisiteur doit posséder les qualités de l'esprit, la pureté des mœurs, l'honnêteté la plus scrupuleuse, sa science théologique et canonique doit être approfondie. Les inquisiteurs infidèles à cet idéal furent frappés sévèrement : les rares prévarications commises ont provoqué des répressions énergiques. Un historien, par ailleurs fort sévère pour l'Inquisition, M. de Cauzons, a pu formuler ce jugement : « Les faits de corruption que nous connaissons étant fort rares, tout nous fait supposer une honnêteté générale, jointe à une discipline rigoureuse, parmi le personnel inquisitorial. »

M. Guiraud rappelle en détail le fonctionnement de l'Inquisition, et c'est ici que nous pouvons constater combien la pratique adoucissait la rigueur de certains règlements, notamment en ce qui concerne le secret gardé sur les noms des dénonciateurs, le refus d'accorder des avocats aux inculpés, l'impossibilité de présenter des témoins à décharge. La présence de *boni viri*, sorte de jury laïque, à l'interrogatoire de l'accusé, était une garantie d'impartialité. La question de la torture arrête plus longuement notre historien. Pendant de longs siècles, l'Eglise s'était montrée hostile à cette institution qu'admettaient seuls les tribunaux laïques. Ce n'est qu'en 1243 que l'Inquisition l'adopta, dans le Midi de la France. Innocent IV, Alexandre IV, Urbain IV l'autorisèrent explicitement. Nombre d'inquisiteurs se montraient rigoureux ; d'autres, comme Eymeric, déclarent sans ambages ne pas croire beaucoup à l'efficacité de la torture : *Quæstiones sunt fallaces, et inefficaces*, écrit-il dans son *Directoire*. D'ailleurs, l'usage modéré et restreint que la plupart des inquisiteurs firent de la torture, était réglé par les papes, qui interdisaient qu'elle fut jamais poussée à la perte d'un membre et, à plus forte raison, à la mort. Les cas où elle devait être employée étaient bien spécifiés ; et on n'y devait recourir que lorsque les autres moyens d'investigation avaient échoué. Les sentences de l'Inquisition étaient proportionnées à la culpabilité de l'accusé : d'ailleurs, on cherchait avant tout, la réconciliation du pécheur pénitent : aussi les juges de l'Inquisition préféraient-ils user de pénitences canoniques, suivies de la réconciliation du pécheur, que de peines afflictives et de supplices, punitions de sa révolte obstinée. Les aveux spontanés procuraient l'absolution ou des pénitences variées selon la gravité du cas : œuvres de piété, pèlerinages majeurs ou mineurs, pratiques humiliantes, jeûnes et abstinences, parfois confiscation de biens, incendie de la demeure où l'hérétique aurait été reçu, incapacité civile et ecclésiastique, qui, en certains cas, s'étendait aux enfants et petits enfants, emprisonnement à temps ou à vie, enfin — condamnation la plus grave — peine de mort par le bûcher. Sur ce dernier point, M. Guiraud déclare très nettement ce que l'historien catholique doit penser :

« On a essayé d'en enlever la responsabilité à l'Inquisition en faisant remarquer que l'Eglise ne se reconnaissant pas le droit de prononcer des sentences capitales, c'était le juge séculier qui, en réalité, condamnait à la peine de mort ceux que l'Inquisition livrait « à son bras », parce qu'elle désespérait de leur conversion... Ces raisonnements sont trop subtils : en fait, l'Inquisition savait fort bien qu'en livrant l'hérétique au bras séculier, elle l'envoyait à la mort par le bûcher 1° parce qu'elle connaissait l'ordonnance civile qui allait infliger la mort ; 2° parce qu'elle-même forçait la puissance civile d'appliquer ces ordonnances de mort... Ne faisons donc aucune difficulté de le reconnaître, puisque les textes nous le prouvent : l'Inquisition a endossé la responsabilité des sentences que prononçait le pouvoir civil à la suite de son propre jugement. Ce que l'on peut ajouter cependant, c'est que